

**Krzysztof Wąchal**

## Kultura jako tekst i kontekst w antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza

### *1. Kłopoty z kulturą*

Przedmiotem antropologii kulturowej jest oczywiście kultura. „Problem polega na tym, że nikt nie jest całkiem pewien, co to jest kultura. Pojęcie to [...] jest ulotne, niestałe, encyklopedyczne i normatywnie nacechowane”<sup>1</sup>. Nic więc dziwnego, iż bywa kwestionowane; z wielu stron słychać głosy, iż należałoby zeń zrezygnować dla dobra nauki czy nawet ludzkości. W definiowaniu przedmiotu swoich badań antropologowie obchodzą się z niesłychaną nonszalancją. Dla przykładu: C. Geertz w *Zastanym świetle* przywołuje Kluckhohna i Kroebera, którym udało się skatalogować aż 171 definicji tego pojęcia<sup>2</sup>.

W wieku XIX i na początku wieku XX pojęcie kultury rozumiano w opozycji do szeroko pojętej natury, jako najbardziej charakterystyczny wyróżnik ludzkości oraz życia społecznego w ogóle. „Jeśli kulturę dzielono na gatunki i rodzaje, to czyniono to w kategoriach osiągniętego wobec natury dystansu [...] w kategoriach postępu ku oświeceniu”<sup>3</sup>. Rozwój antropologicznych badań terenowych na początku XX wieku spowodował odejście od klasycznie (a zarazem potocznie) rozumianej kultury, której można mieć więcej bądź mniej. Owa zmiana oznaczała przejście od atrybutywnego rozumienia kultury do pojmowania jej w sposób dystrybutywny. Przyjęło się używać tego pojęcia w liczbie mnogiej; już nie kultura, ale kultury. Pojmowano je przy tym jako jednorodne całości, z których każda miała tworzyć zamknięty system, nie podlegający wpływom zewnętrznym.

<sup>1</sup> C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 21 n.

<sup>2</sup> Zob. Ibid., s. 22.

<sup>3</sup> Ibid., s. 310.

W połowie wieku okazało się, iż małe społeczności – jako nośniki homogenicznie pojętych kultur – zaczynają znikać z mapy świata i antropologia traci przedmiot swych badań. Antropologowie skierowali więc swe wysiłki badawcze ku większym społeczeństwom. Wówczas wizerunek kultury, jako izolowanej i spójnej całości okazał się nie do utrzymania. Pod wnikliwszym spojrzeniem wyłonił się „pozbawiony ciągłości obraz pstrokaczny, poprzepłatanych i rozproszonych wątków; poszukiwanie planu całościowego wydawało się przedsięwzięciem beznadziejnym, poczucie domknięcia nieosiągalne”<sup>4</sup>. Sprawę niepomniernie skomplikowały zmiany cywilizacyjne, z zakwestionowaniem wyróżnionej pozycji Zachodu oraz rozwojem technologii informacyjnych na czele. Pojęcie kultury weszło do języka potocznego i stało się po prostu modne. Wreszcie okazało się, że „wyspy, plemiona, społeczności, narody, cywilizacje, nawet klasy, regiony, grupy etniczne, mniejszości, młodzież (w Południowej Afryce choćby rasy, w Indiach choćby sekty) posiadają kultury”<sup>5</sup>. Do tego należy dodać fakt uświadomienia sobie, iż antropologia kulturowa, której powołaniem jest badanie kultury, sama także jest instytucją kulturową<sup>6</sup>.

W przekonaniu C. Geertza mimo wielu, również nie wspomnianych trudności w badaniach kultury, sytuacja nie jest jednak zupełnie beznadziejna. W *Zastanym świetle* pisze: „uznałem zatem za swoje zadanie [...] ograniczyć pojemność idei kultury, powściągnąć jej ekspansywny charakter”<sup>7</sup>. Stało się to możliwe dzięki pojawieniu się „intelektualnych narzędzi do podjęcia takiego wysiłku”<sup>8</sup>. Zostały one wypracowane poza antropologią, głównie w filozofii.

## 2. Filozoficzne podteksty

Spośród filozoficznych instrumentów umożliwiających interpretatywne podejście do pojęcia kultury wyróżnia się przede wszystkim hermeneutyka dyskursu P. Ricoeura. Zaproponował on, by działanie spo-

<sup>4</sup> Ibid., s. 311.

<sup>5</sup> Por. C. Geertz, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass.: Harvard UP 1995, s. 42.

<sup>6</sup> Zob. C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa 2000, s. 197.

<sup>7</sup> C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 23.

<sup>8</sup> Ibid., s. 24.

łeczne rozważać jako tekst. Punkt wyjścia stanowi odróżnienie dyskursu od języka.

Dyskurs zawsze odbywa się w czasie i w teraźniejszości, gdy tymczasem system językowy jest wirtualny i poza czasem. [...] Język nie ma podmiotu [...], dyskurs odsyła wstecz do wypowiadającego. [...] Znaki w języku odnoszą się tylko do znaków w tym samym systemie, a język nie ma świata [...], dyskurs zawsze czegoś dotyczy. [...] Język jest tylko warunkiem komunikacji, której zapewnia kody; [...] wszelkie przekazy wymienia się w dyskursie. W tym sensie wyłącznie dyskurs ma nie tylko świat, lecz także innego, inną osobę, rozmówcę, do którego jest skierowany<sup>9</sup>.

Dyskurs, jako czasowy, przemija. Wymaga utrwalenia, utrwalenia w piśmie. W ten sposób powstaje tekst. Jednakże tekst nie oddaje samego zdarzenia mówienia, lecz sens tego, co zostało powiedziane.

P. Ricoeur pisze: „samo działanie, działanie jako znaczące, może stać się przedmiotem nauki bez utraty swojego znaczącego charakteru, poprzez pewnego rodzaju obiektywizację, podobną do utrwalenia, jakie występuje w piśmie”<sup>10</sup>. Działanie społeczne, tak samo jak tekst, odrywa się od swego autora i jego intencji, autonomizuje się. Staje się dziełem otwartym, oczekującym ciągle nowych interpretacji ze strony umiejących czytać. Można nawet powiedzieć, „że działaniem znaczącym jest takie działanie, którego *ważność* wykracza ‘poza’ jego *adekwatność* do jego początkowej sytuacji”<sup>11</sup>.

Podobnie, jak nie sposób zrozumieć wypowiedzi, bez znajomości kontekstu, tak też nie można pojąć jej znaczenia, bez ogarnięcia całości. Każdy bowiem „tekst jest całością”<sup>12</sup>. W tym miejscu wyłania się problematyka koła hermeneutycznego, którego logika została wyłożona w *Byciu i czasie* przez M. Heideggera.

Pomysł koła hermeneutycznego stanowi alternatywę dla nowożytnej filozofii, która mniemała, iż możliwy jest absolutny punkt wyjścia – nieuwarunkowane poznanie. Heidegger podkreśla, iż podejmując się jakiegokolwiek badania zawsze obecny jest już bagaż doświadczeń; zarówno osobistych, kulturowych, jak i gatunkowych. I choć nie sposób się od tego uwolnić, nie należy załamywać rąk w geście bezradności. Chociaż wszelkie poznanie porusza się po kole, które wielu zwykło

<sup>9</sup> P. Ricoeur, „Model tekstu. Znaczące działanie rozważne jako tekst”, przeł. B. Baran, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa 2006, s. 1002.

<sup>10</sup> Ibid., s. 1006.

<sup>11</sup> Ibid., s. 1009.

<sup>12</sup> Ibid., s. 1011.



uznawać za błędne, to jednak zastosowanie odpowiedniej metody pozwala na rzeczywisty przyrost wiedzy. „Decydujące jest nie tyle wydobyć się z owego koła, ile odpowiednie wejście”<sup>13</sup>. Owym właściwym początkiem wedle Heideggera jest egzystencjalna analityka powszedniego Jestestwa. Stąd zwrócenie się ku codzienności, potocznym rozumieniom, które zawierają już w sobie przedpojęciową wiedzę, a którą we właściwym badaniu należy uwyraźnić.

Heidegger odwołuje się do pojęcia logosu, który w najogólniejszym sensie oznacza mowę. Jest ona skarbnicą wiedzy, którą należy przetrząsnąć, by ujawniły się niedostrzegane dotąd znaczenia.

Rekonstrukcja tekstu jako całości z konieczności ma cyrkularny charakter w tym sensie, że w rozpoznaniu poszczególnych części tkwi założenie pewnego rodzaju całości i na odwrót, całość konstruujemy, konstruując szczegóły<sup>14</sup>.

„Koło” w rozumieniu należy do struktury sensu [...] Zauważając jednak, że ‘koło’ ma ontologicznie sposób bycia obecności (trwania), musimy w ogóle unikać ontologicznego charakteryzowania jestestwa za pomocą tego fenomenu<sup>15</sup>.

Koło przynależy – jak podkreśla Heidegger – do sfery tego, co znaczące (tekst), a nie do sfery działania się (dyskurs). Wydaje się zatem, iż dla Heideggera stanowi to ograniczenie, któremu będzie starał się sprostać przenosząc swoje badania na grunt ontologii fundamentalnej. Ricoeur, a za nim i Geertz w swoich analizach działania społecznego sytuują się na poziomie ontycznym – w przeciwieństwie do ontologicznego – nie uprawiają bowiem ontologii fundamentalnej, lecz coś, co Heidegger nazwałby nauką pozytywną.

Pozostawiając ontologię fundamentalną na boku, usiłują oni dokonywać naukowej interpretacji życia społecznego, w odróżnieniu od interpretacji potocznych.

Rozumienie działania na poziomie przednaukowym jest tylko [...] ‘wiedzą praktyczną’ w sensie ‘wiedzy jak’ jako przeciwstawionej ‘wiedzy że’. To rozumienie wszakże nie stanowi jeszcze *interpretacji* w mocnym sensie, która zasługiwałaby na nazwanie jej naukową<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 217.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Model tekstu*, op. cit. s. 1011.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 218.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Model tekstu*, op. cit. s. 1006. Rozróżnienie na „wiedzę jak” i „wiedzę że” pochodzi o G. Ryle’a, podobnie jak wiele innych aksjomatów antropologii kulturowej C. Geertza.



„Wiedza jak” to umiejętności i sprawności. Przynależy ona do sfery dyspozycji i przejawia się w działaniu. Jest bardziej podstawowa, niż jakakolwiek wiedza teoretyczna. „Inteligentna praktyka nie jest przyzbranym dzieckiem teorii. Przeciwnie, konstruowanie teorii jest działalnością praktyczną, jedną z wielu i samo bywa uprawiane bądź głupio, bądź inteligentnie”<sup>17</sup>. „Wiedza jak” nie zawiera w sobie znajomości teoretycznych reguł jej stosowania. Wiedza ta w ogóle trudno poddaje się werbalizacji. „Tego, co ‘zwie się’ na przykład pływaniem, nie uczymy się nigdy z rozpraw o pływaniu. O tym, co zwie się pływaniem, mówi nam tylko skok do rzeki”<sup>18</sup>.

„Wiedza że” jest inną nazwą wiedzy teoretycznej, na którą składają się konkretne informacje. Ze swej natury jest niestopniowalna. Ryle w wielu miejscach podkreśla wtórność tego rodzaju wiedzy wobec „wiedzy jak”. Jednak świadom jest wzajemnego przenikania się wskazanych obu rodzajów wiedzy. W końcu „uczenie się czegośkolwiek, z wyjątkiem najbardziej elementarnych sprawności, wymaga pewnej pojętności teoretycznej. Umiejętność robienia czegoś zgodnie z instrukcjami zakłada zrozumienie tych instrukcji. Tak więc pewna kompetencja w zakresie języka jest warunkiem nabywania innych kompetencji. „Nie nauczyłbym się pływać żabką, gdybym nie był zdolny do rozumienia lekcji udzielanych mi przy nauce pływania; ale nie muszę recytować tych instrukcji ilekroć potem płynę żabką”<sup>19</sup>.

W tym miejscu warto przywołać komentarz M. Heideggera, który wymija pytanie o pierwotność któregoś z wyróżnionych rodzajów wiedzy. Chodzi bowiem nie tyle o posiadanie jakichś umiejętności czy informacji, co o pierwotne odniesienie do świata, które cechuje się traktowaniem napotkanych bytów jako poręcznych<sup>20</sup>. Poręczność (charakteryzująca się zatroskaniem) jest kategorią opozycyjną względem obecności, którą można utożsamić z „wiedzą że” (wymagającą dystansu).

Konieczne wydaje się jedno uściślenie. W terminologii Heideggera zatroskanie jest sposobem bycia jestestwa. Podobnie, jak rozumienie, którego nie należy utożsamiać z analizowaną przez Ryle’a „wiedzą

<sup>17</sup> G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 63.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 19.

<sup>19</sup> G. Ryle, *Czym jest umysł?*, op. cit., s. 98.

<sup>20</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., ss. 94-108.

jak”. W wielkim skrócie, można powiedzieć, iż Heidegger wyróżnia trzy znaczenia pojęcia „rozumienie”. Po pierwsze wiedzę teoretyczną („wiedza że”). Po drugie „w ontycznym sposobie mówienia używamy niekiedy zwrotu ‘rozumieć coś’ w znaczeniu ‘być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą’, ‘dorósć do niej’, ‘móc coś’”<sup>21</sup>. W tym sensie rozumienie oznacza „wiedzę jak”. Poziom ontyczny to teren, gdzie człowiek opisywany jest przez takie nauki jak psychologia czy antropologia. Natomiast na gruncie ontologii fundamentalnej człowiek „przemienia się” w Jestestwo, a fenomen rozumienia nabiera zupełnie nowego znaczenia – uzyskuje miano egzystencjału<sup>22</sup>.

Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś „coś”, lecz bycie jako egzystowanie. W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia. Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym<sup>23</sup>.

Należy więc ciągle mieć na uwadze, iż analiza znaczącego działania rozumianego jako tekst, dokonywana na gruncie nauk społecznych, dotyczy poziomu ontycznego (jej efektem jest „wiedza że”) i jest czymś zupełnie innym, niż egzystencjalna analityka Jestestwa, zaproponowana przez M. Heideggera jako przedmiot ontologii fundamentalnej.

Kolejną ideą, zaczerpniętą przez C. Geertza z filozofii G. Ryle’a jest przekonanie, iż „myśl ludzka jest domeną absolutnie społeczną: społeczne są jej źródła, funkcje, formy i zastosowania. Myślenie to zasadniczo aktywność o charakterze publicznym – jego naturalnym środowiskiem jest podwórko, targowisko i miejski plac”<sup>24</sup>. Myślenie nie jest według Ryle’a ze swej natury czynnością prywatną, bowiem „zatrzymywanie swych myśli dla siebie należy już do zachowań wyrafinowanych”<sup>25</sup>. Przypomina, „iż do czasów średniowiecza ludzie nie potrafili czytać bez wymawiania słów na głos. G. Ryle staje w opozycji do tych filozofów, którzy myśleniu zwykli przypisywać rolę tajemniczego procesu wewnętrznego”<sup>26</sup>. Komentarza do tego poglądu dostarczają słowa M. Heideggera:

<sup>21</sup> Ibid., s. 203.

<sup>22</sup> Więcej na temat znaczeń pojęcia „rozumienie” zob. K. Wąchal, „Poziomy rozumienia”, w: *Logos i ethos* 1/2 (22/23) 2007.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 203 n.

<sup>24</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 405.

<sup>25</sup> G. Ryle, *Czym jest umysł?*, op. cit., s. 64.

<sup>26</sup> K. Wąchal, „Poziomy rozumienia”, op. cit., s. 161.

słyszcy się wprawdzie ciągle zapewnienia, że owo „wewnątrz” i „wewnętrzna sfera” podmiotu nie są, rzecz jasna, pojmowane jako jakaś „skrzynka” czy pojemnik. Milczenie panuje jednak na temat pozytywnego znaczenia „wnętrza immanencji”, w którym poznawanie miałooby być zrazu zamknięte, a także w kwestii, jak charakter bycia tego „bycia wewnątrz” poznawania ugruntowany jest w sposobie bycia podmiotu<sup>27</sup>.

Traktowanie myśli, jako czynności całkowicie wewnętrznej, to wyznaczenie wiary w kartezjański dualizm – ową „oficjalną doktrynę” – który niemal całkowicie zdominował nowożytną filozofię podmiotu, mimo absurdalności swych założeń i pojawiających się na każdym kroku niekonsekwencji<sup>28</sup>.

Co do możliwości introspektywnego dotarcia do własnych przeżyć (nie tylko ich przyczyn, ale choćby treści), nie mówiąc już o uzyskaniu bezwzględnej pewności w tej dziedzinie Ryle’owi i Heideggerowi wtóruje P. Ricoeur:

logiczny błąd polega na tym, że [...] spostrzeganie wewnętrzne konstruuje się wedle wzoru spostrzegania zewnętrznego; przesąd ten podtrzymuje milcząco bezskuteczne poszukiwanie jakiegoś zdarzenia wewnętrznego; można tu mówić o przesądzie „kontemplacyjnym”<sup>29</sup>.

Z niemniej zdecydowaną krytyką istnienia postulowanej przez Kartezjusza sfery prywatności oraz uprzywilejowanego dostępu przez podmiot do własnych stanów psychicznych występuje L. Wittgenstein.

W *Zastanym świetle* C. Geertz oświadcza: „uznam Wittgensteina za swojego mistrza. A w każdym razie za jednego z mistrzów”<sup>30</sup>. Wiele pojęć, które odnaleźć można na kartach *Dociekań filozoficznych* wskazuje na silne pokrewieństwo (a pokrewieństwo to dobry termin w wypadku Wittgensteina) z rozważanymi wcześniej ideami G. Ryle’a, M. Heideggera czy P. Ricoeura. C. Geertz *explicitie* wymienia niektóre z nich:

atak przypuszczony przez Wittgensteina na ideę języka prywatnego, który wprowadził myśl z grotu umysłu na plac publiczny, gdzie można było się jej przyrzec, jego koncepcja gry językowej jako zbioru praktyk, która pozwalała zobaczyć tę myśl w nowym świetle, i jego koncepcja „sposobów życia” jako (by przytoczyć jednego z komentatorów) „kompleksu naturalnych i kulturowych

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 85.

<sup>28</sup> Zob. G. Ryle, *Mit kartezjański*, w: idem, *Czym jest umysł*, op. cit., ss. 41-60.

<sup>29</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2005, s. 105.

<sup>30</sup> C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 6.



przesłanek, które stanowią założenie [...] każdego określonego rozumienia świata” wszystko to odruchowo niemal można wziąć za stworzone na potrzeby tego rodzaju badań antropologicznych, które ja i inni antropolodzy mojego pokroju uprawiamy<sup>31</sup>.

Wittgenstein odrzuca możliwość istnienia języka prywatnego; takiego, który tylko sam podmiot jest w stanie rozumieć.

Spójrz na błękit nieba – pisze – i powiedz do siebie: „jakież to niebo jest błękitne!” – Gdy robisz to spontanicznie – bez filozoficznych intencji – to nie przyjdzie ci do głowy, by owo wrażenie barwy należało tylko do *ciebie*. I nie wahasz się kierować tego wykrzyknika do innych<sup>32</sup>.

Język prywatny jest, co najmniej czymś nienaturalnym, konstrukcją wymyśloną przez filozofów.

Najbardziej charakterystyczne dla Wittgensteina pojęcie – gra językowa – nie znajduje wyrazu w żadnej *explicite* podanej definicji. Byłoby to zresztą sprzeczne z założeniami samego autora. Wszystko, co można na ten temat znaleźć w *Dociekaniach filozoficznych*, to co powyżej niejasne sugestie oraz dziesiątki przykładów. Jeśli ktoś mimo to będzie usiłował poszukiwać wspólnej wszystkim grom istoty usłyszy:

Nie mów: „*Muszą* mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się ‘grami’” – tylko *patrz*, czy mają coś wspólnego. – Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyś wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg. A więc jak się rzekło: nie myśl, lecz patrz!<sup>33</sup>.

*Istota* [bowiem] znajduje wyraz w gramatyce<sup>34</sup>.

Nie ma czegoś takiego jak istota rzeczy oderwana od kontekstu. Trudno również upierać się przy tym, iż słowa naszego języka mają jasno określone znaczenia. Każde słowo znaczy cokolwiek dopiero w określonej grze językowej, podobnie jak „uśmiechnięte usta, [które] *uśmiechają się* tylko w ludzkiej twarzy”<sup>35</sup>. W miejsce ścisłych znaczeń, wkracza skomplikowana siatka podobieństw. Podobieństwo jednak, na gruncie tej koncepcji, jest nieprzechodnie.

Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom było-

<sup>31</sup> Ibid., s. 6 n.

<sup>32</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 139.

<sup>33</sup> Ibid., s. 50.

<sup>34</sup> Ibid., s. 166.

<sup>35</sup> Ibid., s. 216.

by wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy do nich wszystkich to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie ze sobą *spokrewnione*. I ze względu na to pokrewieństwo, nazywamy je wszystkie 'językami'<sup>36</sup>.

Warunkiem umożliwiającym zrozumienie przez odbiorcę docierającej doń wypowiedzi jest znajomość gry językowej, w której dana wypowiedź została sformułowana. Tym, co nadaje znaczenie komunikatowi, jest zbiór reguł, który zawsze jest sprawą konwencji. Choć możliwa jest analiza poprawności danego wyrażenia poprzez odwołanie się do reguł, nie oznacza to, iż obejmują one wszystkie przypadki. Nieodłączną bowiem własnością języka jest elastyczność oraz ciągła zmiana. O żadnym języku nie można powiedzieć, że jest gotowy, lecz raczej, że ciągle się staje. Dlatego też Wittgenstein odrzuca metaforę gry w szachy do opisu natury języka, bowiem reguły w szachach nie ulegają zmianom. W grach językowych często reguły zmieniamy wedle upodobania, lub nawet tworzymy je po drodze<sup>37</sup>. „Reguła stanowi jakby drogowskaz”<sup>38</sup>, zawsze jednak pozostaje jeszcze miejsce na interpretację.

L. Wittgenstein pisze: „'grą językową' nazywać będę całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony”<sup>39</sup>. Mamy więc – wbrew temu, co do tej pory zostało powiedziane – definicję gry językowej? Niestety. L. Wittgenstein wyjaśnia grę poprzez język, a język w odwołaniu do gry. Jednak jest tu coś więcej niż błędne koło. Otóż czynności, o których tutaj mowa to działania społeczne. „Termin 'gra językowa' ma tu podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”<sup>40</sup>. Język jest pryzmatem, poprzez który dana kultura staje się zrozumiała. Nie sposób zatem analizować zjawisk kulturowych w oderwaniu od języka.

Kolejną ważną uwagą Wittgensteina jest to, iż nie istnieje żaden metajęzyk, do którego można by sprowadzić wszystkie rodzaje dyskursu. Filozofowie długo łudzili się, że tym metajęzykiem jest logika. Tymczasem opiera się to na nieporozumieniu. Logika nie może stanowić nawet „języka idealnego”, jest ona jedynie czystą abstrakcją; język rządzi się innymi prawami<sup>41</sup>. To, że gry można się nauczyć, wcale

<sup>36</sup> Ibid., s. 50.

<sup>37</sup> Zob. Ibid., s. 60.

<sup>38</sup> Ibid., s. 61.

<sup>39</sup> Ibid., s. 12.

<sup>40</sup> Ibid., s. 20.

<sup>41</sup> Zob. Ibid., s. 59 n.

nie oznacza przekładalności jednego języka na drugi. Gry istnieją obok siebie; są równouprawnione, wyznaczają sposób interpretowania rzeczywistości.

Podsumowując można powiedzieć, iż język to (rozmyty) zbiór gier, zmiennych geograficznie i historycznie. Pojedyncze słowo nic nie znaczy w oderwaniu od kontekstu, podobnie zresztą jak cała wypowiedź.

### 3. *Badanie kultury*

Powyżej w wielkim skrócie zostały zaprezentowane jedynie wybrane idee filozoficzne tkwiące u podstaw antropologii kulturowej C. Geertza. W tej sytuacji zasadnym wydaje się pytanie o oryginalność tego – jak sam się nazywa – pisarza etnograficznego. Co pozostanie z jego myśli, jeśli odrzucić ją wyluskanych powyżej filozoficznych konceptów? Czy wszystko to da się sprowadzić do kilku monografii terenowych? Otóż nie. Jednym z przykładów oryginalnego wkładu Geertza do współczesnej humanistyki jest niewątpliwie jego koncepcja kultury.

\*\*\*

Pojęcia kultury, które wylania się z prac C. Geertza nie sposób zrozumieć w oderwaniu od takich pojęć, jak człowiek, natura czy kontekst. Wszystkie one określają się wzajemnie, każde z nich jest jedynie węzłem z skomplikowanej siatki znaczeń, każde samo w sobie znaczy niewiele lub nic zgoła.

W eseju *Religia jako system kulturowy* Geertz pisze:

pojęcie kultury, któremu ja sam pozostaję tutaj wierny, ani nie jest szczególnie wieloznaczne, ani też, przynajmniej wedle mej oceny, nie cechuje się specjalną niejasnością: oznacza ono uosobiony w symbolach, przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec znaczeń, system dziedziczonych koncepcji, wyobrażeń w formułach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i swe życiowe postawy<sup>42</sup>.

Powyższa definicja nie jest oczywiście wcale tak jednoznaczna czy jasna, jak wynikałoby z wyrażonego przez Geertza przekonania. Staje się taka dopiero, gdy umieścimy ją w znaczącym kontekście. W następnym zdaniu czytamy:

<sup>42</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 111.



rzecz jasna, pojęcia takie, jak „znaczenie”, „symbol” i „konceptcja” domagają się eksplikacji. Ale to właśnie w tym miejscu rozpoczyna się owo rozszerzanie i wzbogacanie pojęciowych ram, o którym była mowa wcześniej<sup>43</sup>.

Jak zostało podkreślone we wstępie, Geertz pragnie ograniczyć pojemność pojęcia kultury; stąd nie dziwi, iż

kulturę zdefiniowano w znaczeniu węższym, tak że pojęcie obejmuje tu tylko wzorce symboliczne, które się wykształciły już po etapie tworzenia przez człowieka pierwszych narzędzi<sup>44</sup>.

Człowiek jest uzależniony od form symbolicznych w takim stopniu, że bez nich nie byłby w stanie egzystować. Świat symboli stanowi dlań zewnętrzne źródło informacji. Dzięki niemu człowiek może rozpoznać się w świecie. Sfera symboliczna pełni więc funkcję orientacyjną. W przeciwieństwie do zwierząt niższych, których zachowanie w całości jest wyznaczone przez ich strukturę fizyczną, człowiek nie posiada takiego wewnętrznego kompasu, dzięki któremu mógłby instynktownie radzić sobie w świecie.

W wypadku człowieka, tym, co zostaje mu dane z natury, są niezwykle ogólne zdolności reagowania, które, choć umożliwiają mu o wiele większą plastyczność, złożoność i przy tych paru nielicznych okazjach, gdy wszystko działa tak, jak powinno, efektywność zachowania, to jednak pozostawiają owo zachowanie w kształcie o wiele mniej precyzyjnie uregulowanym<sup>45</sup>.

Ludzkie doświadczenie, gdyby nie znalazło wyrazu w formach symbolicznych, byłoby całkowicie amorficzne. Taka dezorientacja nie pozwoliłaby człowiekowi żyć.

Oprócz funkcji orientacyjnej, systemy symboliczne stanowią również funkcję regulacyjną.

Jako, że „człowiek jest najbardziej emocjonalnym, a przy tym także najbardziej racjonalnym ze wszystkich zwierząt”, należy utrzymywać niezwykle czujną kulturową kontrolę bodźców wywołujących przerażenie, wściekłość, bodźców sugestywnych itd.<sup>46</sup>.

Staje się to możliwe dzięki kulturowym czynnikom regulacji, takim jak na przykład religia, które to czynniki wyznaczają działanie psychologicznych mechanizmów obronnych (np. racjonalizacje). Kultura nie tylko zabezpiecza przed zbyt intensywnymi bodźcami, lecz także

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., s. 106.

<sup>45</sup> Ibid., s. 64 n.

<sup>46</sup> Ibid., s. 97.

dostarcza stymulacji na odpowiednim poziomie. Chroni przed sytuacją „deprywacji symbolicznej”, która podobnie jak deprywacja sensoryczna miałaby dla człowieka zgubne skutki. W tym sensie system symboliczny pełni funkcję regulacyjną.

Dla ludzkiej egzystencji, sfera znaczących symboli, stanowi warunek równie konieczny, co zaspokajanie potrzeb biologicznych. Takie postawienie sprawy oznacza przyjęcie syntetycznej koncepcji człowieka. Polega ona na budowaniu mostów między dziedzinami, których przedmiotem zainteresowań jest człowiek – w myśl założenia, iż żadnego z aspektów ludzkiego funkcjonowania nie da się w pełni zrozumieć, bez umieszczenia go w szerszym kontekście ogólnej wiedzy o człowieku. Podejście syntetyczne stoi w opozycji do stratygraficznego ujmowania relacji między czynnikami: biologicznymi, psychologicznymi, społecznymi i kulturowymi, które wedle koncepcji stratygraficznej są nadbudowane jedne nad drugimi i które stanowią przedmiot izolujących się nauk szczegółowych.

Z odrzuceniem stanowiska stratygraficznego wiąże się również odrzucenie sekwencyjnego modelu ewolucji. Wedle tego modelu ewolucja kulturowa stała się możliwa, dopiero po ukończeniu ewolucji biologicznej. Jest to podejście z gruntu błędne, ponieważ z faktu,

że mózg *homo sapiens* jest około trzykrotnie większy od mózgu australopiteków, wynika [...], że większa część ekspansji kory mózgowej człowieka nastąpiła po, a nie przed „początkiem” kultury<sup>47</sup>.

Podejście sekwencyjne należy zatem zastąpić podejściem interaktywnym, które podkreśla wpływ czynników kulturowych na rozwój centralnego systemu nerwowego.

W myśl ujęcia stratygraficznego, warstwą, którą zajmuje się antropologia, jest kultura, a więc sam wierzchołek zarysowanej powyżej piramidy. W praktyce sprowadza się to często do poszukiwania tak zwanych uniwersaliów kulturowych. Badanie owych powszechników miałoby sens, gdyby

(1) [...] uniwersalia były naprawdę znaczące, i nie stanowiły jedynie pustych kategorii; (2) [...] miały konkretne ugruntowanie w ściśle określonych procesach biologicznych, psychologicznych bądź socjologicznych; oraz (3) [...] dało się w przekonujący sposób dowieść ich roli jako fundamentalnych elementów w ramach definicji człowieczeństwa, tak że w porównaniu z nimi o wiele licz-

<sup>47</sup> Ibid., s. 84.

niejsze szczegółowe cechy kulturowe pełniłyby funkcję zdecydowanie drugorzędną. Według mnie – pisze Geertz – podejście *consensus gentium* żadnego z owych trzech wymogów nie spełnia; zamiast pomagać nam wytyczać zasadnicze elementy pozycji człowieka, oddala nas ono od tego celu<sup>48</sup>.

Jeśli idzie o punkt pierwszy, to zachodzi nierozwiązywalny konflikt, między istnieniem uniwersale a niezliczoną liczbą instytucji kulturowych, które chciałoby się podciągnąć pod owo pojęcie. Cała rzecz rozbija się o poziom ogólności, który można by uznać za zadowalający, tak by uniwersale odnosiło się do wszystkich społeczności, wyłuskiwało to, co im wszystkim wspólne oraz – z drugiej strony – by zawierało w sobie możliwie wiele treści. Jednak „większość uniwersaliów (ewentualnie wszystkie) jest tak ogólna, że brak im intelektualnej siły”<sup>49</sup>. Geertz konkluduje, iż „każde zdanie zaczynające się od frazy ‘Wszystkie społeczeństwa mają’ jest albo bezpodstawne, albo banalne”<sup>50</sup>.

Co do punktu drugiego, mówiącego, iż uniwersalia miałyby być ugruntowane w procesach biologicznych (np. metabolizm), psychologicznych (np. rozwój osobisty) czy socjologicznych (np. handel), to „nigdy [...] nie będziemy w stanie skonstruować schematu autentycznych, funkcjonujących wzajemnych połączeń pomiędzy czynnikami kulturowymi i pozakulturowymi, możemy jedynie tworzyć mniej lub bardziej przekonujące analogie, paralelizmy, sugestie i podobieństwa”<sup>51</sup>. Problem z uniwersaliami leży więc również w ograniczeniach, jakim poddany jest ludzki umysł, niezdolny rozplatać tej skomplikowanej siatki połączeń.

Jeśli chodzi o założenie z punktu trzeciego i kwestię czy „stworzenie obrazu człowieczeństwa w oparciu o jego najmniejszy wspólny mianownik”<sup>52</sup> jest rzeczą zdecydowanie pierwszorzędną w stosunku do podkreślania odmienności różnych sposobów bycia, to dla Geertza „jest to [...] pytanie przynależne bardziej kręgom filozofii niż nauki jako takiej”<sup>53</sup>. Niemniej prawie każdy tekst C. Geertza dostarcza argumentów przeciw założeniu, iż „takie uniwersalia powinno się trak-

<sup>48</sup> Ibid., s. 57.

<sup>49</sup> C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 172.

<sup>50</sup> Ibid., s. 173.

<sup>51</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 61.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem.



tować, jako centralne elementy definicji człowieka”<sup>54</sup>. Kolejne zdania stanowią rozwinięcie tego stanowiska.

W rzeczywistości nie istnieją ludzie, których nie ukształtowały obyczaje praktykowane w konkretnych miejscach, [...] tacy ludzie nigdy nie istnieli i, co najważniejsze, nie mogliby w sposób naturalny zaistnieć. [...] Wytyczenie podziału między tym, co w człowieku naturalne, uniwersalne i stałe a tym, co konwencjonalne, lokalne i zmienne jest zadaniem niezwykle trudnym. Właściwie sugeruje to, iż wytyczenie takiej linii podziału oznacza zafałszowanie sytuacji człowieka, a w najlepszym razie poważne wypaczenie jej obrazu<sup>55</sup>.

Przyjęcie takiego stanowiska może skłaniać do poszukiwania istoty człowieczeństwa na drugim biegunie: „doszukiwania się w samych wzorcach kultury definiujących elementów ludzkiego istnienia”<sup>56</sup>. Takie podejście w praktyce prowadzi do kolekcjonowania osobliwości. Jednak klasyfikowanie różnorodnych form kulturowych, stylów życia czy wyjątków nie ma większego sensu; sprowadza się do etnografii egzotycznych ludów i stanowi jedynie ciekawostkę dla żadnego encyklopedycznej wiedzy umysłu.

Jeśli antropolodzy [...] nie mają być zwykłymi handlarzami osobliwości – dziwactw, kuriozów i lokalnych odstępstw od przyjętych poglądów – to muszą zaranżować te osobliwości w znaczące zestawienia, zgrać je w taki sposób, by się wzajem oświeślały. Ta gra to kontekstualizacja<sup>57</sup>.

Oba zajęcia – poszukiwanie uniwersaliów lub zjawisk unikatowych – nie stanowią wedle Geertza właściwego zadania antropologii kulturowej.

\*\*\*

Człowiek jest uzależniony od symboli, ponieważ

po między tym, co nam mówi nasze ciało, a tym, co musimy wiedzieć, by móc funkcjonować, znajduje się próżnia, którą sami musimy wypełnić, wypełniamy ją zaś za pomocą właściwych (lub też błędnych) informacji, jakich dostarcza nam nasza kultura, zaś granica między tym, co podlega kontroli natury, a tym, co w zachowaniu człowieka kontroluje kultura, jest mglista i chwiejna<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibid., s. 53 n.

<sup>56</sup> Por. Ibid., s. 55.

<sup>57</sup> C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 9.

<sup>58</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 69.

Kultura dostarcza zatem mechanizmów kontrolnych. Nie należy ich jednak mylić z mechanizmami kontrolującymi. O ile te pierwsze nadają kształt doświadczeniu i kierunek działaniu, te drugie sprowadzają się do wzmocnień i kar. Mechanizmy kontrolne dostarczają modeli zachowania, są zatem pomocne człowiekowi w życiu; dzięki nim jest on w stanie w ogóle funkcjonować. Natomiast mechanizmy kontrolujące – mimo, iż w praktyce przynajmniej częściowo mogą pokrywać się mechanizmami kontrolnymi – wskazują na odmienny aspekt regulacji ludzkiego zachowania; nie tyle je ukierunkowują, co ograniczają. Analizą mechanizmów kontrolujących zajmuje się nurt behawiorystyczny; owe mechanizmy są tu rozumiane jako środowiskowe determinanty zachowania. Natomiast, jeśli chodzi o mechanizmy kontrolne, to stanowią one kontekst, w którym zachowanie można ujmować jako znaczące; są one przedmiotem zainteresowania między innymi antropologii interpretatywnej.

Kultura stanowi zestaw modeli regulujących ludzkie zachowanie.

Pojęcie modelu ma jednak dwa znaczenia – rozumiemy je jako model „czegoś” bądź też jako model „dla” – i choć rozróżnienie to wyodrębnia jedynie dwa różne aspekty tego samego, podstawowego pojęcia, warto, dla dobra analizy, mimo wszystko się go trzymać<sup>59</sup>.

Model czegoś stanowi symboliczne odwzorowanie rzeczywistości (np. mapa). Natomiast model dla czegoś stanowi wzorzec, zgodnie z którym przebiegają określone procesy (np. projekt domu).

Wzorce kulturowe ze swojej natury pełnią rolę podwójną: nadają znaczenie – czyli obiektywną formę pojęciową – rzeczywistości społecznej i psychologicznej, zarówno przystosowując się do niej, jak i przystosowując ją do siebie<sup>60</sup>.

\*\*\*

Ludzka myśl ma charakter publiczny, a jej składnikami są treści kulturowe. „Od momentu zakwestionowania przez Wittgensteina idei języka prywatnego i wynikającego stąd uspołecznienia mowy i znaczenia, lokalizacja umysłu w głowie a kultury poza nią nie uchodzi już za pogląd zupełnie oczywisty, bezsporny i zgodny ze zdrowym rozsądkiem”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Ibid., s. 115.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 253.

Oznacza to, iż do treści umysłowych można dotrzeć z pozycji zewnętrznego obserwatora. A staje się to możliwe dzięki

opisowi konkretnych form symbolicznych [...], jako określonych przejawów ekspresji oraz kontekstualizacji takich form w obrębie całej struktury znaczeń, której część owe formy stanowią i w której kategoriach są definiowane. Nie jest to oczywiście nic innego, jak znana już trajektoria koła hermeneutycznego, dialektyczne kluczenie między częściami składającymi się na całość a całością stanowiącą rację istnienia części w taki sposób, aby jednocześnie były widoczne i części, i całość. [...] Te dwa rodzaje rozumienia są w sposób konieczny od siebie uzależnione i wyłaniają się jednocześnie<sup>62</sup>.

Antropologia kulturowa zajmuje się odkrywaniem znaczeń. Nie znajdują się one jednak w samych rzeczach, lecz zostają skonstruowane przez ludzi. Należy ciągle mieć na uwadze, iż to człowiek jest twórcą symboli, zgodnie ze stwierdzeniem M. Webera, „że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał”<sup>63</sup>. Uznanie, iż to ludzie nadają znaczenie światu, nie oznacza jednak kroku w stronę psychologizmu; znaczenie ma bowiem charakter publiczny. „Oznacza to natomiast zwrócenie naszej uwagi na to, co daje symbolom życie: na ich wykorzystanie”<sup>64</sup>. Wejście w daną kulturę – rozumianą jako tekst – jako „wyobraźniowe uobecnianie się w niej”<sup>65</sup>, jest zadaniem dla interpretatora. W tym systemie nie ma miejsca na eksperymenty, które, nawet nie biorąc pod uwagę kwestii etycznych, zmieniają badaną rzeczywistość, sprowadzają się zatem do artefaktów. Dlatego też antropologia kulturowa nie może być nauką eksperymentalną, polega zaś na interpretacji kultur.

\*\*\*

Wśród wielu pojęć analizowanych przez Geertza, problematyka kontekstu zajmuje szczególne miejsce. Uwzględnianie kontekstu stanowi metodologiczny wymóg, nieredukowalną ramę interpretacyjną. Celem antropologii jest tworzenie opisu gęstego. Geertz referuje rozważany przez Ryle’a przykład: dwaj chłopcy nagle mrużą prawą powiekę. W przypadku pierwszego z nich owo mrugnięcie jest tikiem nerwo-

<sup>62</sup> C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2006, s. 105 n.

<sup>63</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 19.

<sup>64</sup> Ibid., s. 446.

<sup>65</sup> Por. C. Geertz, *Dzieło i życie*, op. cit., s. 30 n.



wym, w przypadku drugiego zaś „puszczeniem oka”. Oba przypadki, choć nieodróżnialne, są przykładami radykalnie różnych zachowań. „Ktoś, kto puszcza oko, dokonuje aktu komunikacji, i to w dość szczególny sposób: czyni to 1) celowo, 2) zwracając się do konkretnego odbiorcy, 3) by przekazać konkretną wiadomość, 4) posługując się uznanym społecznie kodem, 5) w tajemnicy przed resztą towarzystwa”<sup>66</sup>. Pojawia się jednak trzeci chłopiec, który parodiuje puszczone oko. Jego zachowanie – choć znów jest nieodróżnialne od wcześniej rozważanych – posiada zupełnie inne znaczenie: nie jest tikiem, puszczeniem oka, lecz parodią. Należy dodać, iż owo zachowanie jest parodią ćwiczoną wcześniej przed lustrem, zatem pierwotnie było czymś, co można nazwać próbą aktorską. Radykalny behawiorysta nie jest w stanie dostrzec różnicy między żadnym z czterech powyższych zachowań. Opis rozrzedzony sprowadza się do zanotowania gwałtownego zaciskania powieki; opis gęsty jest w stanie wyłuskać i zróżnicować wszystkie powyższe zachowania. W tym właśnie leży przedmiot antropologii kulturowej.

Problematyka kontekstu w antropologii ma pierwszorzędne znaczenie, ponieważ prawie nikt z odbiorców nic nie wie na temat społeczności, o których donoszą monografie terenowe. Kontekst jest zatem nieznany; dlatego też powinien być zawsze przywołany, prezentowany *explicite*<sup>67</sup>. Ukazanie pewnego zjawiska w znaczącym kontekście nie jest jednak tożsame z wyłuskaniem wszelkich – czy nawet najważniejszych – jednostek znaczeniowych, jakie w sobie ono kryje.

Każda forma wyrazu, jeśli faktycznie działa, polega na takim przemieszczeniu kontekstów semantycznych, że właściwości, które zgodnie z obowiązującą konwencją przypisujemy określonym rzeczom, zostają – w niekonwencjonalny sposób – przypisane czemu innemu, co następnie jest postrzegane tak, jakby rzeczywiście owe właściwości posiadało<sup>68</sup>.

Przykładem jest dokonana przez Geertza analiza walk kogucich na Bali, odczytana jako zmaganie się o status społeczny. Nie zawsze jednak udaje się odkryć właściwe znaczenie, jeśli uzgodni się konteksty. „Kulturowa rozbieżność oraz społeczna dezorganizacja, która, nawet w społeczeństwach bardzo stabilnych, może z niej wynikać, jest rów-

<sup>66</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 20.

<sup>67</sup> Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna*, op. cit., s. 45.

<sup>68</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 495.

nie prawdziwa jak kulturowa integracja”<sup>69</sup>. Sprzeczności tkwią w samej kulturze, zatem poszukiwanie zbieżności może się niekiedy okazać naciąganiem rzeczywistości do modelu teoretycznego. Należy pamiętać, iż

systemy, tylko po to, by być systemami, nie muszą być ze sobą wzajemnie bardzo ściśle połączone. Mogą być ze sobą połączone gęstą siecią powiązań, ale takich powiązań może też być zaledwie kilka, lecz to, jak ściśle są te wzajemne połączenia – jak dobrze są ze sobą zintegrowane – jest już kwestią empiryczną<sup>70</sup>.

Geertz porównuje kulturę do ośmiornicy,

której macki są w dużej mierze zintegrowane oddzielnie, posiadają dość słaby układ nerwowych połączeń ze sobą, jak również z organem, który u ośmiornicy pełni funkcje mózgu, a której przy tym wszystkim jakoś udaje się funkcjonować i przetrwać – przynajmniej przez jakiś czas – jako istocie zdolnej do życia, choć nieco niezgrabnej<sup>71</sup>.

Dystansując się od metodologii oraz związanej z nią empirycznej strony antropologii, pojęcie kontekstu może być użyteczne również w teorii. Interesującym zabiegiem heurystycznym wydaje się potraktowanie kultury, jako kontekstu. Jakim kultura jest kontekstem? Przede wszystkim najszerszym. W niej nabierają znaczenia wszelkie formy aktywności ludzkiej; subsystemy, takie jak religia, sztuka czy ideologia stają się zrozumiałe.

Przyjęcie dwóch założeń: po pierwsze, iż żadna kultura nie jest systemem do końca zintegrowanym (zawiera w sobie nieraz olbrzymie rozbieżności) oraz po drugie, że kultury nie są systemami zamkniętymi (oddziaływają na siebie nawzajem, przenikają się) utrudnia teoretyczne dopracowanie pojęcia kultury, jako najszerszego z kontekstów. Okazuje się, iż nie istnieje żaden metajęzyk, a języki są dla siebie wzajemnie nieprzeźroczyste (Wittgenstein); mając oczywiście na uwadze, iż kulturę traktuje się jako tekst (Ricoeur). Kultura może być potraktowana jako najszerszy z kontekstów, lecz nigdy w sensie ścisłym; co najwyżej na użytek badań terenowych.

<sup>69</sup> Ibid., s. 447.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ibid., s. 448.

\*\*\*

Kultura jest tekstem szczególnego rodzaju. Jest nie tylko zbiorem wszystkich znaków, lecz i wszelkich kontekstów, w których owe znaki nabierają określonego znaczenia. Do tego należy dodać, iż – podobnie, jak życie społeczne – jest ona w ciągłym ruchu: sensy przeplatają się, powstają nowe, konteksty ulegają przemieszczeniu. Kultura jest tekstem zawierającym w sobie zarazem komentarz do siebie samej, komentarz, a więc interpretację, i to również interpretację na drugim i trzecim poziomie, której wyrazem jest teoria antropologiczna.

*Krzysztof Wąchal*